تعالى عندهم فاعل بالاختيار وكذا العقل انفعال انه تعالى كان

لما كان عالما حكيما جوادا يفيض الشر عند كمال استعداد

القابل ولا يتصور منه البخل فالوجوب ليس الا نظر

الى الحكمة والجود لا انه تعالى مضطر والمتكلم ينكر هذا

الوجوب ايضا وبناء المذهب الثلثة على اصولهم

المبنية في محلها واختيار الامام الرازي واجب عقيبه

اى لازم حصوله عقيبه لا يصح الانفكاك اصلا فلا يتصور

ان

١٥١

ان لا يخلق الزوجية عقيب خلق الاربعة نعم يصح

ان لا يخلق النظر اصلا وتراه هو مصار الاختيار وعند

الاشعري لا وجوب بعد النظر ايضا بل ان شاء اوجد

وان شاء لم يوجد وان لم يكن واجبا منه تعالى

ابتداء لولا النظر لكنه يجب منه بعد وغير متولد

لانه ليس بقدرة العبد تاثير والفرق بين هذا المذهب

ومذهب الحكماء ان النظر له مدخل وغلبته في الافادة

يخلقه ثم عقيب النظر
كما لا يتصور ان لا

عندهم وان كان المفيد هو الله تعالى ولا دخل له على

هذا المذهب اصلا انما بينهما اللزوم الصرف وفي

شرح المقاصد وههنا مذهب اخر اختاره الامام

الرازي وذكر حجة الاسلام الغزالي انه المذهب

عند اكثر اصحابنا والاول مذهب بعضهم وهذا ما

نقل عن القاضي الحي وامام الحرمين ان نظر يستلزم

العلم بطريق الوجوب من غير ان يكون النظر علة او

مولد

مولد او صرح بذكر الوجوب لئلا يحمل الاستلزام على

الاستعقاب العادي ولهذا يظهر بعد ما في شرح

المواقف ورد بان مرادهما الوجوب العادي دون

العقلي واستدل الامام بانا نعلم ضرورة ان من علم

ان العلم متغير وكل متغير حادث امتنع ان لا يعلم ان

العالم حادث وفي المواقف وهذا المذهب لا يصح

مع القول باستناد الجميع الى الله وكونه قادرا مختارا

وانه لا يجب على الله شئ وفي شرحه انما اذا حذف قيد

الابتداء في الاستناد الاشياء الى الله تعالى وجوز ان

يكون بعض اثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه

عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان

الكل واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعال العباد

الصادرة عنهم بقدرتهم ولا يخفى انه لا يلزم من هذا

المذهب مدخلية النظر في النتيجة اصلا فضلا عن

كونها

١٥٣

كونها مستندة اليه ومولدة له ولا نفي الاختيار والوجوب

من الابتداء نعم يلزم ان لا يكون افاضه بعد ايجاد

النظر اختياريا فان كان الاشعري قائلا بهذا

الاختيار ايضا فهذا يخالفه كما يخالفه في الوجوب

فانه غير قايل به ولو بعد النظر وهذا اشبه فان

لزوم بعض الاشياء للبعض مما لا ينكر الا ترى ان

وجود العرض بدون الجوهر والكلية بدون الاعظمية

المقاصد غير معقول هذا وفي شرح المختصر لو صح هذا لارتفع

علاقة اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن

مستلزما لتصور الاب و وجود العرض مستلزما

لوجود الجوهر الى غير ذلك انتهى والحاصل ان اللزوم

بين بعض الاشياء مما لا ينكره من له ادنى لب فكيف

يجوز اللازم البين بالمعنى الاخص عن ملزومه

والعجب من الامام انه مع انفتاح عينه عن رفقه نقليه

اما

۱۵۲

اما مر في هذا الامر المستلزم لانكار الغايات كيف لم ينبه

به اي استحاله في انيكون لبعض الاشياء مداخلة

في بعض اخر وانكار ان الفاعل الكل هو الله تعالى امع

ان هذا ايضا من اجل الاوليات ايقول عاقل ان

نسبة الحرارة والبرودة الى النار والماء على السواء

انما الفرق باجراء العادة فلو انعكست انعكس الا ولا يدل

نص اصلا على نفي هذا كما يدل على انه تعالى خالق كل شيء

وان كانت معارضة بنصوص اخر المقالة الثانية في الاحكام

من جعلها من موضوعات الاصول جعل مسائلها من

هذا الفن والا فالاليق ان يجعل من الكلام لاشتمال

موضوعه على موضوعاتها وتعلقها بالعقائد لكن

كلام المص حيث جعلها مقابلة للمبادى الكلامية

تنبيء فيه ولعله جمعها من علوم مختلفة ولهذا عنونها بعنوان

الاحكام ولم ينسبها الى علم اصلا وسنعلم ما هو الحق ومن

عدها

عدها من الفقه فقد يجوز كما صرح به غير واحد وفيها

ابواب اربعة لان الحكم لا بد له من حاكم ومحكوم فيه

الاول في الحكم قدم على الحكم نظرا الى تقدمه ذاتا ومن

نظر الى ان الكلام في الحاكم من حيث هو حاكم قدم

الحاكم لا حكم الا من الله تعالى يعني ليس سواه تعالى

حاكما عند احد ونظري امام المعتزلة لهم قائلوا بان

العقل مستقل بدرك بعض احكامه لا انه حاكم يش كذا

له تعالى ولهذا قالوا ان من الاحكام ما لا يدرك العقل

اصلا بل يحكم نظرا الى الظاهر بخلاف حكمه تعالى لكن

يعلم بعد ورود الشرع ان ثمه جهة محسنة او مقبحة

والعقل عاجز عن دركها بخلاف فيها لا نزاع في ان الفعل

حسن وقبيح عقلا بمعنى صفة الكمال والنقصان يعني

ان كون الافعال كمالا او نقصانا ليس بمجرد الشرع فقط

عند الاشاعرة ايضا بل شيئان ثابتان لها مع قطع النظر

عنه

عنه اما لنفسها او لصفة لازمة لها او غيرها وكذلك لا
يدرك العقل كونها صفة كمال او نقص ثم العقل كمالا
ونقصانا امر ظاهر يفهمه كل احد ومناط على كونه
مستجلبا لمنافع الدنيا والاخرة او مضارة وهذا معنى
غير الملائمة والمنافرة فان اكثر الملائمات للطبع
نقصانات والمنافرات بالعكس وكذا غير استحقاق المدح
والذم فانهما من متفرعاتها وفي اطلاق الصفة على الفعل

الماء الى الرد على السيد حيث جعل الصفة مقابلة للفعل

وقال اطلاق الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان

في الصفات دون الافعال وعلى الابهرى حيث جعل

الفعل احترازا عن الصفة كيف وليس بمعنى الصفة الا

القائم بالغير ولا وجه لتخصيص شيء دون شيء او

بمعنى ملائمة الغرض الدنياوي ومنافرته فانهما ايضا

حاصلتان للاشياء في انفسها وتدركان بالعقل عند

الكل

الكل بل بمعنى استحقاق مدحه فقال وثوابه ومقابلهما

ماذكره هو الذى يحصل بعد التعمق فى كلام القوم

والا فظاهر مقالاتهم مضطربة فى تعيين محل الاتفاق

والخلاف ولا فائدة فى ايرادها فعند الاشاعرة شرعى

اى بجعله فقط فما امر به فهو حسن من غير استحقاق من

الفعل بنفسه ولا بصفة لذلك وما نهى عنه فهو قبيح و

انعكس الامر بالعكس لامر وبناء هذا على مذهبهم من ان

المختار انه يرجع احد مقدوريه بمحض ارادته بلا داع

وباعث وهذا ليس من شان العقل ولتفصيله مقام اخر

ونعم ما قال الشيخ العربي قدس سره ان الواجبات

غير مشتهاة والمحرمات بخلافها ولهذا يقع العصيان عن

اكثر الناس فلو كانتا على السوية من كل وجه في صلاحية

الوجوب والحرمة فما وجه هذا الخوف الارادة المفضية

الى نقصان من الرحيم الكريم القادر العليم لكن هؤلاء

العازلين

العازلين للفعل الذي عليه مدار التكليف يقولون لا

يسئل عما يفعل ويحكم ما يريد ولم يدروا ان وجه

عدم السؤال انما هو كمال حكمته كما لا يسال عن الطبيب الماهر

لا بجبره كما يخاف ولا يسأل عن السلطان الجابر وعندنا

معاشرة الحنفية الحنيفية باجمعهم وعند المعتزلة عقلي

اى لا يتوقف على الشرع يعني لم يجئ الاستحقاق المذكور

من الشرع فقط بدون امر داع في العقل بل الشرع

كاشف عن شئ ثابت فيه يرجع لحكم الحكيم فهذا هو
المراد فى العقلي لا بمعنى ان العقل يدركه فى كل موضع كما
توهمه كثير قال المصنف فى القطرة الالهية والحق انه
شرعى فى العقل وعقلى فى الوهم فان العقل كما تقتضى
شانه يتنزه العقل من عوارضه متخصه محضا او مقبحه مستحسنه
فلا يدرك الا حقيقة كلية يتساوى نسبتها الى الجميع
فليس هناك حسن ولا قبح بل جميل جاعل واما الفهم
فلما

159

فلما فيه من تجسيم المجرد وتصوير المعقول بنزل الى المرتبة

السفلى وملاحظة في ذلك الفعل خصوصيات المجلبة

وسائر الامور المشخصة الامتيازية فهناك يدرك اعتبارات

ومصالح يورث الرجاء والخوف فمن ثمه يقتضي

الفعل والترك وانت خبير بانه مع قطع النظر عن

انهم قائلون بان حسن بعض الافعال لذاته وكذا قبح

بعض اخر لم يقل احد بان مناطهما على الاعراض الشخصية

فقط بل يجوز ان يكونا بالعوارض الكلية المدركة للعقل

كما قالوا ان القتل قصاصا واجب وظلما حرام لكن عندنا

اى البخاريين فقط لا السمرقنديين كما سيجئ لا يستلزم

حكما في العبد اى لا يكون سببا لحكم العقل لا مستندا

ولا كاشفا عن ان حكم الله بينه كذا اذ غايته ان يدرك

ان بالفعل ما بسببه يستحق كذا فانكان سببا لحكم العقل

لا مستندا ولا كاشفا عن ان حكم الذاتية كذا اذ غايته فكيف

يحكم

بجزم بان بان هذا اصلح النظام الكل الذي عليه مدار

حكم الحكيم فلعل هناك بالعارضة او بمنعه وفي الحسن

وعديله ويكفي احتمال لانه لولا امر مرجح فما وجه التخصيص

وان كان كل خصوصه لم نبلغ درجة الجزم بل يصير موجبا

لاستحقاق الحكم من الحكيم الذي لا يرجح المرجوح كما يرجح المساوي

ولعله اشار بالتخصيص الى ما مر من الشيخ العربي فما لم يحكم

الحكيم بواسطة الرسل ليس هناك حكم فالحاصل انه لا يلزم

بمجرد ان يدرك العقل ان في الفعل ما بسببه يستحق مدحه
تعالى وثوابه انه عنده لم يكن لك ما لم يأمر به بلسان
رسله لما عرفت ومن ههنا اشترطنا بلوغ الدعوة في التكليف
اذ لا استقلال للعقل حتى يعرف به بخلاف المعتزلة
والامامية والكرامية بفتح الكاف والراء المشددة هذه
النسبة الى ابي عبد الله محمد بن كرام كان ابوه يحفظ الكرم
فقيل له الكرام واحدث محمد مذهبا في التشبيه تبعه عليه
عالم

عالم لا يحصون نيسابور وفي نواحيها وهو في سجستان مات سنة

خمس وخمسين ومائتين كذا في كتاب اللباب في تهذيب

الانساب لابن الاثير الجزري والبراهمة جمع برهمن وهو

حكيم الهند هكذا في النقود فانه عندهم يوجب الحكم اي

لعلم ان ما عند العقل عنده نعم كذلك بلا حاجة الى

تبليغ الرسل ولولا الشارع اي يوصف الشارعية يعني

ولا تشريفه لو كان المراد به ذاته تعالى وليس المراد به نفي ذاته

راسًا لان العقل عندهم كاشف وان كان المراد به النبي فالامر

اظهر وكانت الافعال ثابتة بحقايقها النصوصية العلمية

المتعلقة بالمكلفين يوجب الاحكام في الحاشية المتعلقة بقوله

عقلي وانما سمي بالعقل لانه قد يدرك اولان ثبوتها لما كان شبوته

بلا جعل جاعل كان من شانه ان يدرك بالعقل وقيل

انما سمي بالعقلي لانه قد يدرك به لان الحسن والقبح كون

الفعل بحيث يستحق بفاعله المدح او الذم عند العقل وفيه

ما فيه

مافيه انتهت ووجهه انه وقد انزاع في عقلية الحسن والقبح وقع

وشرعيتهما فيجب ان يكون معناهما واحدة عند الفريقين

حتى يتصور النزاع وهذا المعنى مختص بالمعتزلة والاشاعرة

ينكرونه كما صرح به السيد وايضا الان احد دعوى شرعية

هذا بمعنى وانكار الاشاعرة كلشي وفي حاشية اخرى

متعلقه بقوله لا يستلزم حكما في العبد نظير ذلك العلة

المستدعية لحكم الاصل ما لم يحكم به المجتهد لم يكن هناك

حكم ولا كالمصلحة المقتضية للانتظام في الممالك او في المدن
ما لم يحكم من الملك فليس ثمه حكم فندم انتهت ثم هذا
المصلحة سواء عبرت بعنوان الفعل حسن او قبيح عقلا لا
شرعا بالعكس او عنوان بعبارة ان حسن الفعل وقبحه
بالعقل فقط او بالشرع فقط وهذا التعبير واحسن فان
محط النزاع هو هذا والنزاع في الاول راجع اليها كونها
الكلام ظاهر وكذا كون الاول من الفقه ايضا ظاهر يصدق

رسمه

١٦٣

رسمه المذكور عليه وكذا الثاني لان الحسن والقبح في الاعتراض

الذاتية للعقل الموضوع للفقه ولو قيل اكثر الدلايل المذكورة

الفرق ههنا ليس الا دلة الاربعة التي رابعها القياس قلنا لابد

في جعل الرابع اعم من القياس في دلالة المعقول كما صرحوا

به ولا يخرج اكثر مسايل الفقه التي دلايلها من هذا القبيل

قالوا اي المعتزلة ومن يجد وجد وهم منه اي من كل واحد

في الحسن والقبح ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح

الكذب ايضا بديهية هذين الحكمين بالنسبة الى المعنيين الاولين

ظاهرة وكذا بالنسبة الى المعنى الثالث اذ لا يثبت العقل في

انهما يصلحان لمدحه تعالى دونه وثوابه وعقابه قيل القائل

الفاضل مرزا جان في حواشي العضدي الامر الاخرة سمعي

لا يستقل العقل بادراكه فكيف يحكم بالثواب اجلاً مع ان النفس

الاجل لا يدركه العقل اقول العدم واجب عقلا عندهم فيجب

المجازات فقد حكم العقل بانه لا بد من دار جزاء ثبات وعقاب

فيه

فيه وجوبًا وذلك كاف العقل بان العقل مستحق لمدحه

وثوابه تعالى في هذه الدار وضدهما وانكان خصوصه

المعاد الجسماني سمعيا ومن هٰهنا انشاء غلط القايل حيث

لم يعلم ان هذا النحو الخاص من الجزاء سمعي لا كله وهذا

الجواب مختص بالمعتزلة لا يصلح عن قبل الحنفيه والجواب

العالم ما اورده بقوله على ان اى الاستحقاق المذكور

بمعنى لو تحقق الجزء والمعاد تحقق الاستحقاق كاف فقد ر

نعني الحسن استحقاق الفعل مدحه تعالى في العاجل و
ثوابه في الاجل وهذا لا يتوقف على شي ومنه نظري
كحسن الصدق المضر وقبح الكذب المنافع فان
لاحظه العقل جهة ذاتي الصدق الكذب يحكم الاول
وقبح الثاني وان لاحظ في الاول ضررا وفي الثاني
نفعا يحكم لعكس الاول لان الله تعالى حرم اضرار
نفسه لكن بان تماالهما الذاتهما لبين بحيث يعارضنه
ضررا

ضرراً او نفع دنيوي ومنه ما لا يدرك الا بالشرع

كحسن صوم اخر رمضان وقبح صوم اول شوال

فانه لا سبيل للعقل اليه ولا يدرك فارقاً يجعل سبباً لوجوب

الاول وحرمة الثاني لكن الشرع كشف عن حسن و

قبح ذاتيين اذ لولاه فما وجه الاختصاص حكيم لا يحكم

تحكماً كما قدم في الحاشية لا يخفى انه تعصب بل العقل

يحكم لعدم الفرق الا بجعل الشارع وغايته ما يقرر

لان الواجب عقلا بقهر النفس انما هو الصوم مطلقا و

تقديره بشهر رمضان بفضله مثل نزول القران فيه

وغير ذلك فيلزم ما يعرض كون اول شوال منتهى

الصوم ونهاية الشئ تكون خارجية عنه في الحكم

فتامل جدا انتهت ما ذكرا ولا خفاء في ظهوره

لكن كثيرا ما يحكمون بان مثال هذا من الوهم اذا خالفها

العقل الصرف وههنا كذلك لان الدليل على خلافها

لعدم

لعدم وجدان الفرق مسلم ودعوى عدمه في الواقع

غير مسلمة وما ذكر ثانيا فقد اشار الى ضعفه كيف

ومع قطع النظر عن انه كلام شعري يكفي في المخالفة

عدم وجوب صوم شوال بلا احتياج الى حرمته ثم قال

المبداء كك ثم اختلفوا اى المعتزلة بعد الاتفاق

على انهما عقليان لا شرعيان فقال القدماء لذات

الفعل لابد لخصوص هذا من دليل لم لا يجوز ان يكون

بصفة والمتاخرون ليست لذات الفعل بل بصفة حقيقة

توجيه فيهما اى فى الحسن والقبح فالمقتضى بالذات

هى الصفة الا الذات وانكانت محتاجة فى نفسها او الابهام

لا يدرى بالوجه للنفى كليا والاثبات الخاص كك وقوم بصفة

حقيقة فى القبح فقط والحسن عدم القبح يعنى ان زعمهم

ان قبح الفعل نشاء من صفة حقيقة زايدة اما حسنه

فليس عن الذات ولا بصفة بكفى فيه عدم موجب

القبح

١٦٧

القبح كما يفهم من اكثر الكتب ويدل عليه ظ الكلام

لا كما فهم بعض شرح المختصر انهم يقولون ان

حسن الفعل لذاته وقبحه بصفة زائدة واليه يشير

كلام العلامة وقال الامدي في الابكار وليس تعريف

الحسن بانه الذي انتفت عنه جميع صفات القبح

اولى من تعريف القبح انتفت عنه جميع وجوه بانه الذي م

الحسن وفي الشرح وجه التفرقة هو ان الاصل في جرح م

الفعل هو الحسن وعدم الجرح والذم ما لم يطرء ما

يوجبه فيه فمع ما ذكره الشرح العلامة من ابي لم

اظفر بسبب في هذا التخصيص وكانه مبني على ماذهب

اليه المعتزلة من تساوي الذات وتمايزها بالصفات

فلو قبح فلو قبح فعل لذاته فعل الله تعالى كذا على ماذهب

اليه المعتزلة من تساوي الذات لتساوي الافعال في

الذات انتهى وقال الجبائية يحصل بصفة توجبه

فيها

١٦٨

فيها لكنها ليست بصفة حقيقة بل اعتبارات والحق عند

الاطلاق الاعم من كل هذه المذكورات يعني لا دليل

على خصوص واحد منهما كما مر فلا بد ان يقم ارجحية

الامر لتقتضي مرجحا من جانب الفصل مطلقا سواء كان

ذاته او صفة الحقيقة او الاضافية والتخصيص تحكم

فلا يرد النسخ علينا لانه يجوز ان يكون حسن المنسوخ

او لاجل وصف مفارق فلا يلزم شي في الحاشية

فيه اشارة الى انه يرد على غيرنا وهم الذين قالوا ان
الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة لازمة ويجئ
ما يندفع به الايراد وعنهم ايضا وخلاصته بالحق
وان الذاتي قد يغلب عليه غيره كبرودة الماء عند
تسخينه او يسقط اعتباره كاباحة الميتة عند المخمصة
ولهذا لم يجوزوا النسخ فيما لم يجوز والنسخ في ما
لم يحتمل السقوط حسنه او قبحه وقد اجيب بان الفتل
ظلما

١٨٩

ظلما وان كان عين القتل قصاصا مثلا لكنه مخالف له

بالحقيقة المعتبرة شرحا وحاصله ان بالمقتضية الذات

قد يستقل في اقتضائه بلا مداخلة شرط او عدم

مانع كالزوجية للاربعة وهذا مستحيل الانفكاك

عن الذات مطلقا وقد يحتاج الى التخلية مع نفسها

يعني ان اقتضائها منوط بعدم المانع وهذا يجوز

الانفكاك عنها عند وجود المانع فيجوز ان يكون

اعتبار الجهتين في ...
القبليين ليصير حقيقة ...
ولا يخفى ما فيه انتهى ...
وحاصله م م

هذا النحو من الاقتضاء فلا بأس لو تخلف والمراد من

قوله قد يغلب ان الاتي لعدم الغلبة الغير فان برد

الماء لا يبقى عند التسخين اصلا والمراد من السقوط

ان لا يبقى لكن لا يترتب عليه اثر فان المتية باقية على

حرمتها دايما لكن لا يواخذ باكلها في حال المخمصة

وهذا مبنى على مذهب من زعم ان حرمة المتية باقية

واما على ما هو مذهب علمائنا من انها مستثنى عن الحرمة

فلا

١٧٠

فلا يكون حراما ويمكن ان يكون المراد من الاول سلب الذاتي

راسا ومن الثاني ان لا يبقي في حق بعض ويبقي في

حق اخر فان الميتة باقي الحرمة في حق من ليس بها مخمصة

بخلاف برود الماء فانها مسلوبه بالكلية والجواب

الثاني من الفاضل ميرزاجان ان الحرام عقلا

وشرعا ليس نفس القتل فانه قد يجب ايضا بل مع

وصف كونه ظلما فالحرام هذا المقيد وكذا حال الواجب

فلم يكن شيء واحد حراما وواجبا والمراد باختلاف الحقايق

شرعا لبيان ان الاختلاف جاء من الشرع فقط حتى

لا يبقى الحسن عقليا بل مجرد الامر الذي جعله الشرع

حراما وان كان فيه ما يقتضي حرمته وهو الجهة المغيرة

في ذاته واورد عليه الفاضل البنارسي بان هذا سد

لباب النسخ فانه عبارة عن تغيير حال شيء واحد بحسب

زمانين وايضا على هذا لا يكون الشرع بين جمهورهم

والجبائية

١٢١

والجبائية الا بحسب اللفظ باعتبار الجهات داخله وخارجه

ولا طائل تحته ويبعد ان لا يفهم الجبائي مذهب اوائلهم

ثم من الحنفية من قال وهو علم الهدى ابو منصور الماتريدي

واكثر مشايخ سمرقند ان العقل قد يستقل في ادراك بعض

احكامه تعالى فاوجب الايمان وحرم الكفر وكل ما لا يليق

بجنابه تعالى فهؤلاء مذهبهم مذهب المعتزلة لانهم

لا يجعلون العقل مستندا في الحكم بل معرفا لحكمه تعالى

ولا يدعون ان العقل لتعريف الوجوب في جميع المواضع

بل يعترفون بالعجز في بعضها اللهم الا ان يكون انتزاع في

مواد جزئية هل يدرك العقل ام لا صبي على الصبي العاقل

وهذا غلو منهم وتكليف من رفع الله تعالى عنه القلم

وروى عن ابي حنيفة رح الراوى الحاكم الشهيد في المنتقى

لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من الدلايل وايضا

روى عنه انه قال لو لم يبعث الله رسولا يوجب على

الخلق

الخلق معرفتهم بعقولهم والله اعلم بحال رواه هذين البقلين
فان الائمة الحنفية لعدم تميزهم باداب النقل وعدم
اعتيادهم به يكتفون بمجرد ان قال فلان وكذا وان
رأوا على ظهر ورق قال فلان كذا ولا يفتشون عن
حال الراوي والكتاب اصلا والحق ما ذهب اليه البخاريون
منهم انه لا يجب ايمان ولا يحرم كفر قبل البعثة كقول الاشاعرة
وحملوا المروي والكتاب اصلا والحق ما ذهب الا ولاعن ابي

حنيفة على ما بعد البعثة اقول لعل المراد من قوله لا عذر

الخ او من قول الماتريدية لوجوب الايمان الخ فان

هولاء لم يصرحوا بهذا وان صرح فخر الاسلام بعوه ومثا

بعد مضى مدة التامل فانه بمنزلة دعوة الرسل فى تنبيه

القلب وتلك المدة مختلفة فان العقول متفاوتة وبما

حررنا من المذاهب يتفرع مسئلة البالغ فى شاهق الجبل

هى الشاهقة ولم يبلغه الدعوة فلم يعتقد بالعقايد ولم

يعمل

يعلم بالشرايع فعند المعتزله وطايفه من الحنفيه يعاقب

في الاخرة لتركه ما يستقل به العقل وعند الاشاعرة

وجمهور الحنفية لا يعاقب لان الحاكم انما هو بالشرع

وقد فرض انه لم يبلغه انتهت وبناء هذا الاختلاف

على وجوه الحكم وعدمه لا على الحسن العقلي وعدمه

وانما قال ولم يبلغه الدعوة اشارة الى ان الجهل الاحكام

بعد البعثة انما يكون عذرا في حق من لم يبلغه خبرها

اصلا فان وصل اليه فيجب عليه طلبها وفي حق هولاء قيل

ان الحكم اذا بلغ واحدا فيجب على الجميع ومن اول هذا

البحث الى هنا يعرف ان معنى عقلية الحكم عند المعتزلة

هو ان العقل يحكم بان حكم هذا الوجوب مثلا لا مجرد انه

يوجد في العقل شئ يقتضي حكما كذا سواء ادركه

العقل اولا كما قيل كيف وح لا يتصور نزاع الماتريدية

وايضا ينافيه ما ياتي من انهم يثبتون الاحكام الخمسة

فيما

فيما يدرك العقل جهة حسنه او قبحه وفيما لا يدرك بعضهم

يحكمون بالاباحة وبعضهم بالحظر ثم مذهبهم ان

العقل يحكم بان هذا الشيء واجب عند الله تعالى

لا انه يحكم به مستندا من عند نفسه لا علي وجه الكاشفية

وقد مر فكما انه اذا صدر الامر اللفظي منه تعالى كقوله

اقتلوا المشركين يجب ان يوجب معنى الطلب منه

تعالى وليس هذا كلاما نفسيا عندهم كذلك اذا وجد

حكم العقل بالوجوب علم ان هذا الفصل مطلوب له تعالى

وهذا هو المعنى بكون الوجوب عنده تعالى ولا حاجة

الى التزام حكم لفظي له تعالى قبل البعث كما في التحرير

فافهم لنا اى للحنفيه والمعتزلة في اثبات ان الحسن والقبح

عقلي من غالب عادة المص تبعا للمختصر انه يذكر الدليل

المختار للمذهب المختار بقوله لنا والمزيف للمختار ما استدل

ونذكر ادلة المخالفين بقوله قالوا وحين يكون مذاهب

يذكر

١٢٥

يذكرا ولا ادلة المذكورا ولا يقالوا ثم حين يريد ذكر

ادلة المذهب الثاني بعيد قالوا وهكذا في الثالث

والرابع قد يذكرا دلة المخالفين باسمائهم ان حسن

الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة مما اتفق

عليه العقلاء حتى من لا يقول بارسال رسول كالبراهمة

فلولا انه ذاتي لم يكن كذلك يعني لو كان هذا الحكم

الصادق بالاتفاق من الشرع لم يقل حتى من لا يقول

به اما احتمال انيكون شرعيا ثم اشتهر حتى صار من

المشهورات فيدفعه انه على هذا يجب ان لا يحكم العقل

به اذا قطع النظر عن كل ما سوى نفس القضية مع انه

يحكم عقل كل عاقل به في الحاشية لك ان تقول ان

اتفاقهم على ذلك يجوز انيكون كلاهما من صفات

الكمال والنقصان كوجوب الصدق وامتناع الكذب

في حقه تعالى واما بالمعنى المتنازع فيه فربما يمنع انتهت ا

والعجب

والعجب من المص حيث جعل ولا هذا الدليل لنا ما

ثم اعترض في الحاشية مع ان هذا المنع مذكور

في العضدي واكثر كتب الاصول ولعل نظرا ولا

الى ما قال الفاضل الاملي في زبدة الاصول ان

هذا المنع مكابرة وهكذا في المحكم ثم تفطن ان دعوى

البديهة في محل النزاع المستمر من ازمنة منهما وبه متمادية

كما ترى لكن لا شبهة في جلاء هذه البديهة ولا يصح الحمل

على المعنى الثاني لازم لا نمتر او واحد او منافرته اعتراض

جماعات متفرقة غير مشتركة في دين وعادة وغيرها

لا يجوز العقل والجواب بانه يجوز لا يكون الا اتفاق

لمصلحة عامة لا نصر نا اعلم انه قرر الدليل في العضدي

هكذا قالوا حسن الصدق النافع والايمان وقبح

الكذب الضار والكفران معلوم بالضرورة من غير

نظر الى شرع او عرف او غيرهما ما عادة او مصلحة

او

او مفسدة ونحوها ولذلك اتفق العقلاء من غير
اختلاف شرعهم وعرفهم وعرضهم وعاداتهم وقال
به من لا يتشرع فدل على انه ذاتي والجواب منع كونه
معلوما بالضرورة بل يأخذ ما ذكر من الشرع او العرف او غيرهما
وقال الفاضل مرزاجان في شرح قوله بل ما خذ ما ذكر
من الشرع او العرف توضيحه ان الحكم بحسن الصدق
من الكل بناء على تضمنه المصلحة العامة كالحكم بحسن

العدل وقبح الظلم فغرض المصنف من هذا الايراد وان كان

واردا على ما اورده لان الدعوى هناك ان الحسن لذات

لذات العقل بلا ملاحظة امر اخر لكنه لا يرد على ما قررنا

الدليل لانا لم ندع استقلال الذات فحسن الاحسان

وان كان لاجل ان فيه رعاية المصلحة مثبت مطلوبنا

لان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة بلا مدخلية

للشرع حتى يتم ان ان حسن الاحسان لاجل هذه

المصلحة

المصلحة العامة حسن بالضرورة فلا مدخلية الشرع

حتى يتوقف حسن الاحسان لاجل هذه المصلحة الا وجهها

من الشرع فقد الالية وانما يضرنا لو ادعينا انه لذات

الفضل كما ادعى قدماء المعتزلة وقرر في شرح المختصر

بل الدعوى عدم التوقيف على الشرع وان كان بسبب

او عارض وضع الاتفاق على انه اي الحسن او القبح مناط

الحكم نعم في الوجوب او الحرمة لا بيننا معاشر الحنفيه وان

كان وارداً على المعتزلة فانا لا نقول بالتزامه حكمة منه تعالى

بل ذلك اى الحكم بالسمع فقط واستدل اذا استوى

الصدق والكذب فى المقصد واللام لاستغراق اى فى جميع

المقاصد كما صرح به فى العضدى وغيره انتفى العقل الصدق

وذلك نعم فلولا ان حسنه ذاتى ما وجب الامتياز وهذا

الوجه لو تم لدل على انه لنفس الذات فقط بلا مداخلة

امر اصلا وفيه انه لا استواء من جميع الوجوه فى نفس

الامر

الامر لان لكل منها لوازم في الحاشية افلها المطابقة ولا
مطابقة وهكذا في غير واحد من الكتب ولا يخفى ان هذا
عين حقيقتهما كما هو المشهور المسطور في اكثر الكتب
الا ان يضار الى ما قيل من ان معناهما كون المركب
التام المشتمل على الحكم بحيث يطابق حكمه الواقع
وكونه بحيث لا يطابق حكمه اياه وعوارض الحاشية
من المصلحة والمفسدة فهو في الحاشية اى الاستواء من

جميع الجهات والمقاصد تقدير مستحيل اذ يستحيل الاستواء
فيما مرّ من اللوازم والعوارض فيمنع الايثار على ذلك
التقدير في الحاشية اى على تقدير وقوع المساواة
لجواز استلزام المح للمح ومعلوم ان عدم الايثار ليس
لمح بالنظر الى الاستواء فتدبّر انتهت والغرض من قوله
ومعلوم الح ان العلاقة بين المحالين متحققة فان
مقتضى الاستواء عدم ترجيح احدهما فعدم الايثار
وامكان

وان كان محالا في نفسه لكن الاستواء بفيضه فهذا
الكلام صحيح سواء اشترط في استلزام مح لمح العلاقة
ام لا وايضا يمكن الجواب بما مر من منع كون الاشار
للحسن بالمعنى المتنازع فيه بل كونه صفة كمال قالوا
اى الاشاعرة النافون للحسن والقبح العقلى وقد صرح
غير واحد بان هذا الدليل لابطال قول من قال انهما
بالنظر الى نفس الذات فقط او بالنظر الى صفة لازمة

لها لو كان ذاتيا مقتضى للذات لم يتخلف

لامتناع تخلف مقتضيات الذوات ولوازمها عنها

وقد تخلف فان الكذب مثلا قد يجب بعصمة نبي

وانقاذ برى عن سفاك يعنى اذا لم يكن هناك سبيل اخر

اصلا وح لا يبقى قبيحا والا فكيف يجب وفي العضدي

موافقا للمتن وكذلك القتل والضرب وغيرهما من

الافعال مما يجب تارة ويحرم اخرى والجواب الاتى

لا يجرى

لا يجري فيه بظاهره ثم لو تم ما ذكره المص بقوله اقول
الحسن الخ يمكن الاجزاء والجواب ان الكذب قبيح
ح ايضا كما كان غاية الامر ان هناك ارتكاب اقل
القبيحين لان الكذب صار حسنا بوجه من الوجوه
بل هو باق على اصل قبحه وقال العلامة ثم لا نم انه
حسن بل الحسن لازمه وهو تخليص النبي لا هو غاية الامر
انه لا ياثم به مع قبحه وقال الحلي لا نم ان الكذب حسن

هنا وكون العصمة حسنة لا يستلزم حسن الكذب المودي

اليه فذلك الجواب على نفي الحسن عن الكذب اصلا لا

انه ليس حسنا بذاته بل بغيره قيل يرد عليه ان هذا

الكذب واجب فقد دخل في الحسن وهذا مذكور في كلام

العلامة والتستري من شراح المختصر وقال الاصفهاني في

منهم محل النزاع هو ان الفعل لذاته او لوصف لازم له

يقتضي الحسن او القبح والشيئان المتنافيان يمتنع ان يكون

كل واحد

كلواحد منهما وصفا لازما لا زما لان اللازم يمتنع
انفكاك الشئ عنه وفي شرح الشرح ولا خفاء في ان
الواجب حسن والتقدير ان كلما هو حسن او قبيح فحسنه
او قبحه ذاتي يمتنع زوال او قول الحسن لغيره لا ينافي
القبح لذاته ومقتضى الوجوب مطلق الحسن لا الذاتي
فحسب وهذا معنى قولهم الضرورات يبيح المحظورات
فالحرام صار مباحا بغيره اى بسبب الضرورة غاية

الامر انه لا يلزم القوم بان كلا منهما كما ان بالذات كذلك با

الغير و لعلهم ملتزمون قد عرفت التصريح بان مذهبهم

حصرهما في الذاتيين ولعل المص لم يثبت عنده هذا

النقل وان لم يثبت خلافه ايضا فلذا قال لعلهم قد

وان مناط الجواب على نفي الحسن مطلقا اللهم الا ان يقول

وبه اى بما قلنا من ان كلا منهما كما يكون بالذات

يكون بالغير ايضا امكن لهم التخلص عن النسخ بحاله احد

الحكمين .

١٦٣

الحكمين انه بالذات والاخر بالغير انما كان مناط الاشكال

على انه لا يتم على الجبائية وعلينا مقصوده ان هذا

الدليل لا ينفعهم في اثبات مدعائهم وانما ينفع لو كان

مبطلا لجميع المذاهب وانما اورده بعنوان العلاوة

لان المقصود المستدل كان ابطال مذهب البعض

فقط وقد يجاب عن الاستدلال بمنع تعين الكذب بعضه

او صدار الجزئية على اعتبار نسبة حاكية ولهذا جواز

وانيكون الحمد لله جملة انشائية فيمكن ان يتكلم بالكلام

العاصم ولا يقصد الحكاية فلا يجوز جزافضلا عن

الاتصاف بالكذب والصدق وما قيل انه لا يبقى على

هذا اعتماد على كلام الله ورسوله فليس بشئ واذا الرادة

غير الظاهر المتبادر ليس من شان الشارع بلا نصب

قرينة جلية وثانيا لو كان ذاتيان لاجتمع نقيضان

اى الحسن والقبح المستلزم للاحسن وبالعكس في المثال

لاكذبن

١٨٤

لا الكذب غدا فان صدقه يستلزم الكذب اى صدوره كلام

كاذب من المتكلم في الغد فان الصدق عبارة عن

وجود مدلول الخبر وبالعكس اى كذبه يستلزم الصدق

اوهما في حكمه في انه حسن اعني السكوت الملزوم لترك

الكذب الحسن والا ملزوم حكم اللازم فيكون الكلام

اليومي حسنا وقبحا في نفسه والتقدير انهما ذاتيان فقط

فيلزم اجتماع النقيضين وقد صرح شراح المختصر وشارح

الشرح بهذا ههنا ايضا واورد بان هذا جاز على تقدير

كونهما شرعيتين ايضا واجيب بان المناط على هذا على

جعل الشارع وهو انما حسن الصدق الغير الملزوم

للكذب ولو قيل مثله ههنا لم يبق الذات مستقلة في

الاقتضاء بل يحتاج الى عدم المانع وربما يمنع ذلك

اى كون الملزوم القبيح قبيحا والحسن حسنا وهذا المنع

مذكور في شرح المختصر وحرره مرزاجان بقوله

اقول

اقول يمكن ان يجاب عن هذا الدليل بمنع ان ملزوم
القبح قبيحا بالذات بمعنى انه موصوف به حقيقة بل انما
يتصف بالقبح بالعرض اي باعتبار لازمه فلا يجتمع
النقيضان في محل واحد حقيقة لان الاتصاف بالعرض
ليس اتصافا حقيقيا كاتصاف جالس السفينة بالحركة
الا ترى ان المقتضي الى الشر لا يكون شرا بالذات قال
الشيخ في الاشارات الشر داخل في القدر بالعرض يعني

الخير ان المقدر بالذات هو الخير والشر من لوازم بعض

الخيرات فتقديره تقدير ملزوم لا انه تعلق به التقدير

اصالة في الحاشية مثل البرد المفسد للثمار لعين شر

من حيث في نفسه بحيث هي كيفية ولا بالقياس التي عليه

الموجبة وانما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها

منها وعلى هذا فقس ولا يخفى عليك انه مبني على ان

المشيئة لا تتعلق باعدام الشيء اولا وبالذات بل تتعلق

اولا

اولا بالايجاد ضده وبلوازمه وعدمه بحكم المضادة ثانيا
وبالعرض والوجود خير كله فافهم انتهت ماذكره بقوله
مثلا قول المحقق الطوسي في شرح ان الشر داخل
الخ اقول هذا يرشدك الى الالتزام المذكور سابقا
فافهم لان مدار الجواب لان الملزوم يكون ذاتيا
بالعرض بسبب اللازم فلم يكونا منحصرين في الذاتيين
وانت تعلم ان المذكور سابقا هو ان الفعل حسنا بذاته

لا بغير معنى ان الغير لا يكون واسطة في الثبوت بالنسبة

الى الفعل بان يكون الحسن ثانيا حقيقة لكن علة صفة

حقيقة او النافية له لا بمعنى ان الحسن لا يكون ثابت للفعل

حقيقة وانما ينسب اليه مجازا العلاقة كما يكون الواسطة

في العروض فان الحسن الحقيقي ح يكون حسنا لذاته

ولا مناقشة في النسبة المجازية ولن يتصور من عاقل انكارها

وثالثا ان فعل العبد اضطراري فانه ممكن ذاتي البتة

لامكان

لامكان موصوفه وكلما هو كذلك فهو محتاج الى مرجح

فان الممكن مالم يترجح يوجد فانه لولا المرجح لكان

وجوده اما مساويا للعدم او مرجوحا منه فكيف يوجد

وحين يترجح سواء كان واصلا الى حد الايجاب والاولويه

من الذات او العلة يجب لان ترجح المرجح واجب ومرجح

المرجوح ممتنع اما على تقدير الايجاب فظاهر واما على

الاولوية فلان فطرة العقل لما لم يصح ترجح المساوي

الترجح حين كونه مساويا فكيف تصح مرجوحية المرجح حين

رجحانه وترجح المرجوح حين مرجوحيته فالقول با

لاولوية الغير الواصلة الى الايجاب مضمحل بادنى

تامل هكذا قالوا في بحث ابطال الاولوية من الذات

او العلة ويرد عليه ما اورده العلامة الدواني ان

بناء عدم الايجاب من الاولوية ليس على ان العقل

كما يجوز عدم وقوع الراجح مع كونه راجحا كما وهم بل

على

١٨٨

على انه يجوز ان يكون الاولية الناشئة من الذات او العلة

اولى بالنسبة اليهما لا واجبة حتى يجب بقاءها مادامنا

فيجوز وقوع الراجح وقوع المرجوح بناء على جواز

ارتفاع الاولوية وانفكاك الامر وهكذا حال اولوية

الاولوية الى غير النهاية واذا كان ترجح الراجح واجبا

وترجح المرجوح ممتنعا فما لم يجب الممكن لم يوجد

ففعل العبد ما لم يجب لم يوجد فلا يكون حسنا وقبحا

عقلا اجماعا اما عند المعتزلة والماتريدية فلان الفعل

الغير الاختياري لا يكون كذلك صرح به واما عند الاشاعرة

فلانه لا حسن ولا قبح اصلا عقلا ثم هذا الدليل التزامي

من الاشاعرة كما صرح به غير واحد ولانهم يجوزون

وقوع الفعل بمجرد ارادة الفاعل المختار من غير مرجح

ولا وجوب في سلسلة علتهم لا يدرون حال الارادة كيف

تنشا وظني ان هذا الدليل قوي متين انما انتحله الاشاعرة

من

١٨٩

من غيرهم والافن نظر الى دعاتهم السطحية بجزم بان هذا

الامر الدقيق ليس من شانهم ولهذا حملوه سطحية من

الدلايل الضعيفه وهذا احسن واحضر ومما في المختصر

في الحاشية قال في المختصر واستدل في العبد غير مختار

فلا يكون حسنا ولا قبحا لذاته اجماعا اذ كان لازما فواضح

وان كان جائزا فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم والا فهو

اتفاقي في تقرير ذلك في الشرح العضدي ولا يخفى عليك

انه مبني على نفي الاولوية وربما يمنع كونه اتفاقا بالوجود

السبب وفي العضدي وانما قلنا انه غير مختار لانه

ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح

انه غير مختار بل اضطرار وان ما كان جائزا وجوده

وعدمه فان افتقر الى مرجح مع بعود التقسيم فيه بان

يقال ان كان لازما فاضطراري والاحتياج الى مرجح اخر

ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة

ولا

ولا يصدر احدى اخرى مع تساوى الحالين من غير
مجدد امر من الفاعل فهو اتفاقى انتهى وبيان انه مبنى
على نفى الاولوية انه ردد وفيه بين اللازم والجائز وظ
ان مراده من الجائز ما استوى طرفاه ولا يجب يشتمل
الاولوية والا فلا يحتاج الى مرجح ولا يلزم لزوم ولا
اتفاق وح يبقى احتمال ان يكون الفعل اولى نظرا الى ذاته
او الفاعل فلا بد من ابطاله والمص قرر الدليل بحيث

للزم منه بطلانهما كما عرفت ثم منع لزوم كون الفعل اتفاقيا

بان الاتفاق ما لم يكن مستند الى سبب ط ونحن نستند

الفعل ههنا الى الفاعل غاية الامر ان رجحان احد الطرفين

ليس لامر زائد على قدرة الفاعل واختياره هكذا قال

رزاجان ووجه قوله فيه ما فيه ما ذكره هو ايضا

بقوله ايضا اقول الذي يظهر من كلامهم في هذا المقام

انهم ارادوا بالاتفاق ما ليس يصدر بقصد واختيار

قال

قال قدس سره عند قول الشارح وهو اتفاقي اى الاختياري
صادر بقصد من جهة وقال في شرح الشرح الاتفاقي
ليس بمختار لانه صدر عن الفاعل من غير قصد ولا
تعلق قدرة وارادة وان نوقش بانه لا يلزم من عدم
احتياج الفعل الى المرجح كونه اتفاقيا بهذا المعنى
يجاب بان ما يصدر بالقصد والارادة يتحقق معه
المرجح الذي هو تعلق الارادة بوقوعه في هذا الوقت

فلو لم يكن وقوعه بالمرجح كان بلا قصد واختيار انتهى و

ايضا الاخلل في وجود الشيء بلا سبب الا ترجح احد المتساويين

بلا مرجح وههنا لما كان حال الصدور مساويا لحال عدم

فالحكم لازم بتبينه بلا فرق ولو جعل الارادة مرجحة لم

يبق بلا مرجح وقد يمنع لزوم العسر في الاعيان بجواز

كون المرجحات اعتبارية والجواب انها ان جعلت

مرجحة باعتبار وجوداتها التفصيلية في بعض الاذهان

فالترتيب

١٩٣

فالترتيب والاجتماع مع الوجود موجود وان خفيت باعتبار

منشا انتزاعاتها فيجب تعدد المناشي واللازم عليه الشيء

لنفسه فشرايط الاستحالة موجودة فيهما والتسبب في المتعاقبات

باطل عند المتكلمين وقد بينه المحقق الدواني وغيره

بيانا حسنا فورد هذه الايرادات الثلث على تقرير المختصر

دون المص وجه احسنيه ما ذكره اما الاحضرية والجواب فظ

ان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار حاصله ان الاختيار

الذي عليه مدار التكليف ان لا يكون الفعل في نفسه

واجب الصدور عن المكلف ولا واجب اللاصدور

بل انشاء فعل وانشاء ترك والافعال التي كلامنا فيها

كذلك وما لزم من الدليل هو عدم الاختيارية بعد المرجح

وليس تصرفا فان المرجح هو الاختيار فقبله لم يكن احد

طرفي الفعل واجبا وبعد اختيار الوجوب صار واجبا الوقوع

بالاختيار وهذا الوجوب لا يضر فانه ما جاء الا من اختيارنا

فلو

فلو لم نختر لم يجب ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار
والرعشة فان الاولى لم يكن ضرورية في نفسها وانما وجبت
بالاختيار بخلاف التاثير فانها ضرورية في نفسها بلا
مداخلية للارادة ثاني الحاشية وقد يدفع بانه قد تقرر
ان الارادة ليست اعتبارية محضة فلها موثر وليست
ارادة اخرى ضرورة فذلك الموثر موجب فيجب
الارادة فيجب الفعل انفا اقول انما مر على الاشاعرة مم

فانهم اكتفوا الوجود قدرة متوهمه ومن ههنا قالوا ان وجود

الاختيار الصوري كاف في التكليف وان العبد مجبور

في صورة مختار فافهم انتهت وحاصله ان ما ذكرت

ان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار كلام جيد

لو كانت الارادة والاختيار باختيارنا وليس كذلك لانها

تتصف بانها لم تكن ثم كانت فلا بد لهذا الكون

من مخصص ومن البديهيات كما قالوا في بيان مبادي الافعال

الاختيار يع

الاختيارية ان الارادة ليست مستندة الى ارادة اخرى
وايضا يلزم الجبر على هذا التقدير فهي اما ليست
صادرة منا او صادرة بلا اختيار فعند حصول مباديها
تحصل بلا اختيار وعند حصولها يحصل الفعل كذلك
والصادر هكذا لا يصلح عند من له ادنى لب سببا للعقاب
من العالم القادر المختار ومثل هذا كمثل من يقيد ان
يحرك يده يمينا وشمالا ثم حرك فاسر به هكذا فسر اضطراريا

فهل يصح عاقل بمجرد كان قادرا على هذه الحركة انها سبب

للعقاب في الحكم المختار والحاصل انه لما لم يكن العبد

اختيار في اختيار بل يجب عند مساواته ويجب به

الفعل فلا يصلح هذا الفعل لان يكون سببا لاستحقاق

العقاب الذي مدار الكلام عليه وان كان يصح نسبة

المدح والذي عند من لا يشترط الاختيارية فيه وعند

هذا يندفع ما قال من اجاب لانم انه لا يستحق المدح

بسبب

بسبب فعل يصدر بالارادة وان كان فيه شائبة من الايجاب والاختيار

فيلزم اختصاص المدح والذم بالفاعل المختار في

الجملة انتهى مع انه ان كان مناط الاستحقاق على الاختيار

الواقعي كما هو الظ فلا اختيار ههنا الا اسماء والا فاى

وجه الاختصاص بالمختار في الجملة ثم اعلم ان هذا

الاستدلال من الاشاعرة والجواب من مخالفيهم فهذا

الدفع منهم فالمقصد من قوله انما هو الخ ان هذا الكلام

الرائي غير مستقيم على اصولهم فلا يرد عليهم ان هذا الدليل

يبقى الاختيار رأسا فينبغي ان لا يصح التكليف عندهم

لان مبناه على الاختيارية وكذا لا يرد ما قيل يلزم ان لا

يوصف الفعل بحسن ولا قبح شرعا اذ لا تكليف بغير

المختار عندكم وان جوزتموه لكن لا يخفى ان هذا القول

منهم مخالف للبديهة كما قد عرفت لا يلتزمه الا من سفهه

فالاشكال وارد على الكل على انه منقوض بعقل البارى

تعالى

١٩٦

تعالى لا شبهة في ورود النقص به بالنظر الى اصل التقريب

ونتيجة الجواب المذكور ودفعه ايضا بان يقال اما ان ودفعه

يصدر الارادة منه تعالى بارادة اخرى وهكذا فيلزم

التسلسل او بغير ارادة فيجب الارادة فيجب الفعل ثم

لا فرق بين ان يجب مجامعا الفعل مع ارادة اولا تجب

بل ان يجوز ان يتعلق في الشكل لوجوده في ما لا يزال الازل

فيوجد المراد كذلك لان الكلام على تقدير كفاية الارادة

فهي صادرة عنه تعالى بغير اختيار والفعل باعتبار وجوده

لا يزال لازما لها فلم يكن باختيار بالله فتامل حبا مع

ان ههنا كلاما كثيرا موضعه غير هذا الفن وقد فصلته

في حواشي شرح العقايد العضدية ثم هذا النقض انما

يرد على الاشاعرة القائلين بالاختيار المحض له تعالى لا

على من يقول ان اختياره مشوب بالايجاب نظرا الى الحكمة

دفعه قال ان اجاب اقول ويمكن وقعه على مذاق الفلاسفة

ومن

ومن يتخذ وهم ممن لا يتحاش القول بانه مختار في فعله

لكن فيه شوب من الايجاب فانك قد عرفت ان الدليل

جاء في حقه تعالى فاذا قال العبد لم يكن لي اختيار تام

في هذا الفعل فلم تعافني فيه فيقال له مثل ذلك الحق

ان القول بتحقق شوب من الايجاب في حقه تعالى مما

لا يجترئ عليه المؤمن بل لا يبعد ان يقال انه كفر انتهى فائدة

عند الجهمية بفتح الجيم وسكون الها وفي اخرها الميم هذه

النسبة الى جهم بن صفوان وله مذهب في الاصول نسب
اليه خلق كثير من قوله انه كان يزعم ان الله تعالى لا يوصف
بانه شيء ولا بانه حي عالم ووصف غيره بذلك يقتضي
التشبيه ولما ظهرت مقالة جهم قتله سلم بن احوز المازني
في اخر تلك لبني امية هكذا في اللباب في تهذيب الانساب
الذين هم الجبرية حقا وانكان ثابتة من الايجاب في كل
مذهب لا قدرة في العبد اصلا بل كالجماد هذا هو
المذكور

المذكور في اكثر الكتب وهذا ليس من شأن عاقل وان كان
اقل اكثر القدماء هكذا ولهذا قال المص وهذا سقطه
ظاهرة لكن الغالب ان بناء مذهبه على ان العبد وان كان
مختارا في فعله لكنه مجبور في اختياره وقدره وعند المعتزلة
له قدرة موثرة في افعاله فالعبد هو الموجد لافعاله الاختيارية
بلا مداخلة له تعالى سوى ان خلق نفسه وقدرته و
سائر ما يتوقف عليه الفعل وجمهورهم يدعون ان هذه

القضية نظرية لانه لولا استقلال العبد في فعله بالاختيار

لبطل التكليف والتاديب الذي ورد به الشرع وارتفع

الثواب والعقاب وربما احتج الظواهر بآيات فيها اضافة

الفعل الى العبد نحو قوله الذين يكتبون الكتاب بايديهم

حتى يغيروا ما بانفسهم او مدح او ذم نحو ابراهيم الذي

وفى وكيف تكفرون بالله او وعد و وعيد نحو جاء بالحسنة

فله عشرة امثالها ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم

او

او تعليق افعال العباد بمشيئتهم نحو فمن شاء فليؤمن ومن

شاء فليكفر والامر بالاستقامة نحو اياك نستعين استعينوا

بالله وابو الحسن يدعي الضرورة فان كل احد يجد

من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش باستناد

الاولى الى اختياره دون الثانية ويجعل انكاره سفسطة

وهم مجوس هذه الامة لانهم خالقين كما ان المجوس لاثباتهم

يثبتون خالقا للخير مسمى بيزدان وخالقا للشر مسمى باهرمن

وفيه اشارة الى ما جاء في الحديث القدرية مجوس هذه

الامة ان مرضوا فلا تعودوهم وان ماتوا فلا تشهدوهم

رواه احمد وابو داود هكذا في المشكوة وهذا الحديث

من رواية عبد العزيز بن ابي حازم عن ابيه عن ابيه

عن ابن عمر عن النبي صلعم قال المنذري وهو منقطع و

ابو حازم بالحاء المهملة واسمه سلمة بن دينار لم يسمع

من ابن عمر وروى هذا الحديث من طريق عن ابن عمر

وليس

وليس شيء منها يثبت انتهى وقد رواه الحاكم في اواخر كتاب

الايمان وقال صحيح على شرط الشيخين احتج بسماع ابي حازم

من ابن عمر ولم يخرجاه هكذا في بعض حواشيها وقال الفيروزابادي

في سفر السعادة لا يصح في ذم المرجية والقدرية حديث لا يصح

ثم ان المعتزلة يقولون ان المراد بالقدرية اهل السنة

لان النسبة للاثبات لا للنفي ولانهم قائلون بان الله تعالى

خالق الشرور والقبايح ولا برضاها قائلة بان الله يخلق